

¿La hipótesis Nietzsche o la Hipótesis Tarde?

Una tensión entre modelos teóricos en la genealogía de Michel Foucault

Sergio Tonkonoff

Conicet/UBA

La Hipótesis Nietzsche

Vigilar y Castigar y *La Voluntad de Saber* de Michel Foucault pueden –y creemos que deben– ser leídos como reformulaciones, desarrollos y especificaciones del programa de crítica de la cultura esbozado por Nietzsche en su *Genealogía de la Moral*. Allí se encuentran las claves del abordaje desarrollado por Foucault en los años 1970s: ante todo, el cuerpo descrito como una multiplicidad de fuerzas y su vínculo con la cultura entendido como una relación de sujeción donde el castigo aparece como el instrumento privilegiado de producción de subjetividad. Claves que Foucault elabora, problematizando esa multiplicidad del cuerpo individual junto con la que encuentra en el cuerpo social, y dando el nombre de tecnologías de poder al conjunto de los mecanismos impersonales que deben lidiar con ambos tipos de multiplicidades para producir ordenamientos sociales.

Como es sabido, la llave metodológica de esta (nueva) genealogía consiste no tanto en preguntar qué es el poder sino cómo funciona. Y esto para evitar interrogarlo como si fuera una entidad trans-histórica, universal e inmutable; abordándolo, en cambio, en términos del funcionamiento de sus mecanismos siempre históricamente variables y localmente situados. Se trata, asimismo, de un método perspectivista. Uno que entiende al conocimiento del mundo social como parte integral de la lucha por su producción. Y, siendo que esa lucha comporta la definición de lo que sea (socialmente) verdadero, rechaza todo aquello que en los usos tradicionales de la palabra teoría quiere significar contemplación neutral de los objetos de investigación. Objetos que tradicionalmente se suponen exteriores a los sujetos de conocimiento, y universales en su estructura última. Al mismo tiempo, este método se quiere minucioso y aborda, en primer lugar, minucias. En vez de comenzar por el estudio de los grandes sistemas

societales y/o los grandes sucesos históricos, busca en acontecimientos en apariencia menores y en el detalle de pequeñas torsiones operadas localmente, el inicio de las transformaciones de largo alcance. De manera que el análisis genealógico es antes que nada un micro-análisis. Y dado que sus objetos son las relaciones de poder entendidas como relaciones de fuerza, resulta una micro-física social.

Ahora bien, esa es precisamente su llave ontológica: la comprensión del poder “ante todo como una relación de fuerza(s)”. Sucede que el énfasis en el *cómo funciona* más que en el *qué es*, no podría impedir la necesidad de caracterizar de alguna manera aquello de lo que se está predicando un funcionamiento. Sólo que, desde el punto de vista metodológico, *qué es* no parece ser una buena pregunta inicial por cuanto nuestros hábitos de pensamiento llevan a responder que se trataría de una sustancia. Lo cual resulta imposible desde el punto de vista de la ontología de la diferencia de la que Foucault parece próximo a partir de fines de 1960. Desde este punto de vista, el “sujeto” de ese predicado no puede ser una sustancia sino que debe tratarse de una relación –lo que modifica radicalmente la forma de construcción y abordaje de cualquier objeto de investigación, y además pone en duda que pueda seguir hablándose aquí de ontología. Decir que el poder es una relación es decir que no existe como instancia sustancial, unificada y trascendente respecto del campo social, privando a la palabra de su P mayúscula para que deje de ser un concepto macro-físico y totalizante, y se vuelva uno micro-físico y abierto. Es también obligarse a declinar esta relación siempre en plural (poderes), porque ahora designa múltiples redes de coerción, infinitesimales, locales, inestables y carentes de centro, que son la condición de posibilidad para la formación de cualquier cuerpo social organizado.

De manera que la genealogía es un método de abordaje del campo socio-histórico tanto como una teoría de su constitución y, ya lo veremos, de su organización y sus transformaciones. O, puesto en otras palabras, es un conjunto de hipótesis más o menos articuladas que comportan una serie de postulados ontológicos y decisiones epistemológicas de los que se derivan sus famosas recomendaciones de método. Si hiciera falta una prueba podría repararse en que, luego de manifestar profusamente sus reticencias al respecto, y de describir su método genealógico en lo que tiene de más polémico y crítico, Foucault se ve obligado a afirmar: “Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples, atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social” (Foucault, 2001: 34).

De tomarse en serio esta afirmación, habría que interrogarla en sus elementos y en su lógica para saber cuáles son el estatuto y las características de estas relaciones de poder, cómo ellas “atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social”, y cuáles son el estatuto y las características de un cuerpo social así constituido. Respecto de la primera cuestión, queda dicho, y se sabe, que las relaciones de poder foucaultianas no refieren primariamente a relaciones entre individuos, ni entre individuos y estructuras (económicas, religiosas o políticas). No refieren tampoco a relaciones de una fuerza con otra cosa (un sujeto o un objeto), sino de una fuerza con otra fuerza. Apoyado en una concepción abstracta y diferencial de la fuerza, presumiblemente inspirada en el Nietzsche de Deleuze, Foucault suele describir esas relaciones como infinitesimales, locales, reversibles, enjambradas y contingentes.

Ahora bien, la enumeración de las características generales de las relaciones de fuerza y los principios metodológicos de esta analítica del poder –ambos muy conocidos y comentados– no consiguen, por sí solos, distinguir entre el modo de constitución de un cuerpo físico, uno biológico y uno social. Tampoco terminan de dar cuenta de cómo se constituye históricamente el cuerpo social relativamente organizado al que habitualmente denominamos sociedad. Planteado en otros términos, términos que señalan la intervención y el aporte específico de Foucault sobre ambos puntos, la pregunta sería: ¿cómo avanzar desde una ontología nietzscheana (y deleuziana) que postula que todo cuerpo es una relación de fuerzas, hacia la investigación socio-histórica de los modos de constitución de los cuerpos sociales en el contexto específico de la modernidad occidental? Aquí es donde las nociones netamente foucaultianas de tecnologías o dispositivos de poder encuentran su lugar. Pero es también aquí donde Foucault se sirve estrictamente de una serie de conceptos y articulaciones lógicas provenientes de la micro-sociología de Tarde. Es preciso señalar las funciones de estos conceptos en el discurso genealógico de Foucault para completar su caracterización y revelarla insuficiencia de la habitual referencia a “Nietzsche, la Genealogía, la historia” como texto principal para describirlo y comprenderlo. Es que cuando se trataba de realizar el trabajo, imprescindible pero preliminar, de crítica y des-esencialización de las instituciones que sustentan nuestra cultura, Foucault se apoya abiertamente en el filósofo del martillo. En ese contexto afirma que en lugar de buscar su “secreto esencial y sin fechas”, se trata de comprender “el secreto de que carecen de esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que les era extrañas” (Foucault, 1992: 18). Pero, luego, cuando busca dilucidar los procesos socio-históricos específicos

por los cuales esa construcción “pieza por pieza” tuvo lugar, recurre a la sintaxis teórica de Tarde, sin nombrarla. Ella forma parte sustancial de su micro-física y del giro hacia el pensamiento de la diferencia que ella comporta.

El Viejo Cartógrafo

Tarde parte de entender a la vida social como un grandísimo número de pequeñas actividades humanas simultáneas a las que clasifica en tres tipos: imitaciones, invenciones y oposiciones. Lo que hace social a estas actividades es que se trata modos de relación inter-mental en la que creencias y deseos se comunican repitiéndose, coadaptándose u enfrentándose, respectivamente. Para Tarde, las sociedades, los grupos y los individuos se hacen y se transforman mediante esos procesos comunicacionales. Aquí la producción, reproducción y mutación de cualquier sistema social (incluido el individuo) tiene lugar en ese campo múltiple y heterogéneo hecho de la constante afluencia, confluencia y discrepancia de corrientes de creencias y deseos inter- o trans-individuales. De modo que el nivel propio, por así decirlo, de la vida social es el infinitesimal. Por eso se trata de una micro-sociología. No porque estudie sólo objetos de pequeña escala, dejando para una macro-sociología distinta y complementaria el análisis de las grandes estructuras, sino porque entiende que todo lo que aparece como una gran estructura no es otra cosa que la repetición generalizada, en un campo social dado, de una determinada forma de hacer, sentir y pensar que ha sido inventada un día y se difunde imitativamente desde entonces. Esa difusión va estructurando y homogeneizando parcialmente (es decir, sólo al nivel de repeticiones específicas que produce) el espacio en cuestión conforme se extiende sobre él. Y va engendrando, en ese circuito específico, sujetos de esas estructuraciones y esas semejanzas. Este proceso tiene lugar de individuo a individuo –lo que no quiere decir solamente cara a cara. La imitación es para Tarde (2011) la “acción a distancia de un cerebro sobre otro” en la que se establece una relación asimétrica y reversible entre un modelo y su copia, y cuya multiplicación produce lo que él denomina rayos, flujos o corrientes imitativas. Estas corrientes no son otra cosa que la copia repetida y multiplicada de invenciones que tienen la tendencia a esparcirse por la moda y a arraigarse por la costumbre. Tal es la vía por la cual se configura la fisonomía de una cultura determinada. Un credo, una norma jurídica, una forma de gobierno, producción o intercambio socialmente vigente, es

siempre el resultado de una invención que obrando como ejemplo se diseminó local, regional y aún internacionalmente, y que por lo general ha perdido en su propagación las señales de su origen. Por eso Tarde, como Nietzsche, sugiere que para develar los secretos de las grandes cosas hay que orientarse al estudio de los “bajos” comienzos. Pero la bajeza aquí en cuestión no es moral, sino sobre todo ontológica y epistemológica. No se trata de acciones crueles, tramposas o vergonzantes, y que por ello deben ocultarse, sino de interacciones infinitesimales en las que ideas grandes o pequeñas tienen lugar y se diseminan rápida o lentamente en distancias variables. De allí que la tarea del micro-sociólogo comience con realización metódica de “las exhumaciones arqueológicas, que revelan la filiación de las invenciones sucesivas y trazan su árbol genealógico con irregulares ramificaciones” (Tarde, 2001: 148).

El lugar de surgimiento de las invenciones es siempre un individuo (específicamente, su cerebro). No habría tal cosa como conciencia colectiva o espíritu del tiempo. Pero lugar no es causa o fuente. Toda invención, del género que sea (lingüística, militar, industrial, estética, etc.), sucede en una mente apta para operar una conjunción inédita de series imitativas pre-existentes que, por azar, se encuentran en ella. Por eso, en Tarde no habría tanto un individuo inventor, como un tipo particular de individuación: la que dispone a un sujeto como el espacio de producción de una diferencia generada por esa “interferencia feliz” de series imitativas que hasta entonces permanecían ajenas, incongruentes, o incluso opuestas. Y esto puede acontecer en individuos excepcionales u ordinarios, célebres o “muy oscuros”.

Si estas invenciones (nuevas creencias y deseos) se difunden, transformarán el espacio social sobre el que lo hagan. ¿A qué se vincula esta posibilidad? Las invenciones que mejor se difunden son las que se encuentran más acordes a la configuración socio-cultural que acoge su despliegue. Esta concordancia, que no es simple y que sólo puede ser parcial, responde, ya lo veremos, a ciertas “leyes”. Por ahora es preciso destacar que el éxito social de una invención depende aquí de su capacidad de resolver problemas específicos. Las invenciones serían respuestas (sociales) a preguntas sociales. Cada uno de estos problemas puede suscitar, nos dice Tarde, múltiples invenciones que concurren a darle soluciones diversas. En esos casos, puede suceder que algunas de ellas sean contradictorias y otras complementarias, tanto entre sí como con los sistemas sociales pre-existentes. Cuando dos invenciones se oponen, asumen la forma de un “duelo” —el encuentro de fuerzas simétricamente

enfrentadas en el que ninguna consigue prevalencia. Esto puede durar un tiempo “hasta la aparición de una fórmula clara, de alguna máquina cómoda, que haga olvidar a las demás y sirva también a la superposición de perfeccionamientos de los desarrollos ulteriores” (Tarde, 2001: 179). Cuando una fórmula triunfa desplaza a sus contemporáneas, y sustituye, si es el caso, a las precedentes. Pero, puede suceder también que se co-adapte con otra, de modo que en lugar de sustitución haya “adición” entre invenciones.

Es precisamente su condición de ensamble de flujos imitativos dispersos u opuestos (co-adaptación de primer grado), sumado a la posibilidad de su adición a otros ensambles (co-adaptación de segundo grado), lo que hace que Tarde le otorgue a las invenciones el estatuto de “motor social” –en lugar de atribuírselo, por ejemplo, a la negatividad (psicoanálisis), a las contradicciones (marxismo), o a las luchas (el Nietzsche de Foucault). Si las imitaciones, difundiéndose, homogeneizan el espacio social, las invenciones lo diversifican e impiden su clausura. Por eso son los verdaderos agentes de progreso o evolución, dirá Tarde en el idioma darwiniano del siglo XIX. Y por eso son, asimismo, capaces de crear armonías sociales. Pero estas declaraciones no poseen necesariamente connotaciones normativas, y menos aún implican una visión simplemente consensualista de los procesos socio-históricos. Este “progreso” connota solamente la idea de cambios contingentes orientados hacia un futuro incierto, y su valoración positiva reside en que con ello impiden la clausura del campo social por parte de los circuitos repetitivos existentes (producidos por invenciones anteriores). Respecto de la “armonía”, hay que decir que en este modelo teórico ella es indiferente en cuanto a sus contenidos. Tiene que ver con la capacidad de estos ensambles co-adaptativos de producir ciertas coherencias relativas en las prácticas sociales, porque son ellos los que hacen sistemas en el campo social.

De modo que en Tarde todo proceso social se encuentra traccionado por un doble mecanismo que impide su clausura en sistemas cerrados para siempre, tanto como la homogenización total del espacio en el que se despliega. Pero, como vimos brevemente más arriba, hay en la vida social tardeana todavía otro tipo de relación social posible (aunque subordinada a las otras dos). Sucede que las creencias y deseos que se propagan tanto pueden co-adaptarse produciendo invenciones, como interferirse produciendo oposiciones. Por lo general no hay, dirá Tarde (2011), manifestación que no reclute manifestantes, en pro y en contra. Pero la oposición entonces no es otra cosa

que una contra-semejanza, un modo particular de la repetición y no una diferencia (las diferencias, precisamente porque son diferentes, no podrían oponerse). De manera que habría dos formas de imitar, entiende Tarde: proceder fielmente como el modelo o hacer exactamente lo contrario. Los que afirman y los que niegan están asociados a través de su confrontación alrededor de las mismas ideas o deseos. Por ello la contra-imitación también produce similitudes –tanto entre los que se asocian para afirmar y los que lo hacen para rechazar, pero también entre ambos grupos, ya que afirman o niegan las mismas cosas. Solo las invenciones (verdaderas diferencias) consiguen salir del circuito de la reproducción de las semejanzas y las contra-semejanzas. Hay entonces un marcado desequilibrio entre las dos primeras formas de interacción social (imitación e invención) y la última (oposición), que resulta intermediaria y subordinada. Porque la lucha sería siempre el término medio entre la progresión mimética y la invención.

El Nuevo Cartógrafo

En *Vigilar y Castigar* puede leerse que cada sistema de poder se enfrenta al mismo problema, a saber, “el ordenamiento de las multiplicidades humanas” (Foucault, 1989: 218)". Tal nos parece el verdadero punto de partida cuando se trata de despejar la lógica teórica que articula la trama histórica y sociológica en este discurso genealógico. Las multiplicidades humanas son el campo donde el despliegue de (memo)técnicas coercitivas y de saberes que amplifican su eficacia, producen tanto “morales” (conjuntos de normas de organización societal), como “animales capaces de prometer” (sujetos sujetados a esas normas). Ahora bien, como queda dicho, lo que en Nietzsche era el modo trans-histórico de producción del cuerpo social y sujeción del cuerpo individual (la marca), en Foucault se convierte en el rasgo central de una tecnología de poder claramente datada: la soberanía. Lo propio del bio-poder, en cambio, no radicaría en marcar el cuerpo, sino ejercitarlo en tanto individuo y regularlo en tanto población.

Esas tecnologías de poder tienen un comienzo bajo, irrisorio y oscuro, en el sentido expuesto en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Aún cuando enarbolan principios nobles y humanitarios, aún cuando sus fines puedan pasar como los más elevados de la cultura (educar, por ejemplo), la mirada genealógica descubre estas tecnologías como un set de artilugios con fines de mezquina dominación. Con todo, en *Vigilar y Castigar*, ese comienzo ya no es el de las “sordas luchas” nietzscheanas sino el

de las “minúsculas invenciones” tal como Tarde las concebía. Las tecnologías son ensambles de microscópicas creaciones de procedencias diversas, cuya emergencia no resulta de su enfrentamiento sino de su co-adaptación (de su ensamblado o disposición precisamente). Y esto continúa siendo así en el primer volumen de *Historia de la Sexualidad*, donde se profundiza su conceptualización en términos de dispositivo, y donde el bio-poder es explícitamente presentado como un ensamble o dispositivo de segundo grado. Allí la anátomo y la bio-política, siendo cada una de ellas una co-adaptación de invenciones, se han a su vez co-adaptado para producirlo (Foucault, 1987). Si la definición mínima de dispositivo es “conjunto resueltamente heterogéneo” de elementos, se ve ahora que esos elementos son principalmente invenciones, y que como tales no emergen de enfrentamientos o contradicciones. Tampoco resultan de una precisa conciencia colectiva ni derivan de un vago *zietgeist*. Ellas tienen lugar en individuos concretos e identificables, de quienes Foucault da cuenta cada vez que puede. Así numerosos inventores, algunos notables y la mayoría desconocidos, son consignados por su archivo. Laboriosamente, Foucault expone el carácter hetero- o poligenético, multicentrado y acumulativo de estas invenciones. Pero, además, coloca en el centro de la dinámica socio-histórica que describe aquello que en Tarde es la cifra de toda invención: se trata de respuestas específicas a problemas, y aún a “urgencias”, específicas. En este caso, las que vienen a resolver el “problema de la acumulación y de la gestión útil de los hombres” (Foucault 1989: 344).

Bio-poder sería entonces la denominación general de un conjunto de invenciones “de origen diferente, de localización diseminada” que, ensambladas, constituyen dispositivos orientados a afrontar el problema de ordenar las multiplicidades sociales, tal como se presenta en la coyuntura histórica que dará comienzo a la configuración societal que conocemos como moderna –y que Foucault caracterizará como normalizadora. El desafío del bio-poder es articular el vector de la obediencia con el de la utilidad, el de la reproducción del capital con el de la producción de trabajadores obedientes, el de la multiplicación y la heterogeneidad de los cuerpos con el de la generación de individuos y poblaciones. Y dado que en su opinión lo consigue en gran medida, Foucault no duda en considerarlo como un conjunto de inventos geniales. (Esto es así al menos en el caso de las disciplinas a las que calificó como el “huevo de colón” en el orden de la política).

En términos generales, se trata de mecanismos destinados a desempeñar “el papel preciso de introducir unas disimetrías insuperables y de excluir reciprocidades” en el campo social, entendido como campo múltiple de relaciones de poder. Relaciones que esos dispositivos buscan “desequilibrar definitivamente y en todas partes”, produciendo la subordinación no reversible de unos individuos respecto de los otros. Pero para que esto suceda deben “colonizar” el campo social en cuestión. Esto es, deben difundirse. Y esa difusión es tardeana en todos sus rasgos mayores. Lo que se propaga son las tecnologías en tanto esquemas o modelos. Métodos que, surgidos de la progresiva coadaptación (o disposición) de procedimientos, instrumentos y saberes heterogéneos, se configuran como haces de técnicas y fórmulas fácilmente transmisibles, orientados a “programar” en el nivel de sus mecanismos elementales el funcionamiento básico de una sociedad. Modelos de vocación expansiva que, manteniéndose iguales a sí mismos, se diseminan infinitesimalmente, tejiendo una trama micro-sociológica que termina por establecer un régimen “sináptico” de poder en el cuerpo social. Así, “el esquema panóptico, sin anularse ni perder ninguna de sus propiedades, está destinado a difundirse en el cuerpo social; su vocación es volverse en él una función generalizada” (Foucault, 1989: 211). Esta propagación se produce siguiendo ritmos, velocidades y distancias variables. Y es una tarea fundamental del genealogista seguir la cronología de su invención tanto como el calendario de su difusión (Foucault, 1987). Es decir que debe cartografiar los desarrollos y las alternativas multilineales por las cuales estas tecnologías surgen en un punto, circulan en redes irregulares y llegan a ser “fórmulas generales de dominación” que consiguen imponerse sobre otras. Lo que aquí significa: llegan a producir y reproducir sociedades de normalización donde antes había sociedades de soberanía.

En cuanto a las “leyes” de esta difusión, Foucault parece reconocer una sola: se difunden mejor las invenciones que se muestran más eficaces para aumentar la potencia productiva de los cuerpos y disminuir su capacidad política. Veremos enseguida algunas de las consecuencias de ello. Por ahora digamos que ese señalamiento nos lleva a reconsiderar junto con las muy conocidas relaciones (nietzscheanas) entre saber/poder y cuerpo, las menos comentadas relaciones (*à la Tarde*) entre tecnologías de poder. El prisma tardeano nos deja ver que cuando se trata de describir la dinámica que da lugar a los conjuntos sociales modernos, las luchas verdaderamente relevantes en esta genealogía se dan no tanto entre cuerpos como entre tecnologías (lo que equivale a

decir, dicho sea otra vez, entre invenciones). Son ellas las que se oponen entre sí, concurriendo a dar respuesta al problema político que constituye su escenario de surgimiento y diseminación. Luego del “duelo”, la vencedora someterá a los cuerpos que, al menos en este período, resultan francamente pasivos. Así, por ejemplo, en la última mitad del siglo XVIII, tres tecnologías se encuentran enfrentadas presentándose como formas opuestas de lidiar con la multiplicidad social en el capitalismo (una soberana, una jurídica y una disciplinaria). Oposición de la cual no resulta ninguna síntesis, ni tampoco un combate abierto o una destrucción catastrófica. Lo que hay más bien, es cierta complementariedad funcional por la que las disciplinas trabajan como un “contra-derecho” que antepone el vínculo normalizador al vínculo contractual, estableciendo disimetrías donde éste propugna igualdades (Foucault, 1989).

Se ve que se trata de un concepto no dialéctico, en el que la oposición es un tipo particular de complementariedad y contra-semejanza. Y lo que acaso sea más importante: involucra una noción no dialéctica de cambio social por la que Foucault, al igual que Tarde y Deleuze, busca dar cuenta del carácter de las transformaciones socio-históricas en general. La sintaxis de la diferencia que todos ellos ensayan entiende que las verdaderas transformaciones surgen de invenciones que, produciéndose y propagándose a niveles micro-físicos (Foucault), infinitesimales (Tarde) o moleculares (Deleuze), modifican irremediabilmente el espacio social en el que se diseminan.

Con todo, es lícito preguntarse sobre la amplitud y profundidad que adquiere la sintaxis de la diferencia en estos análisis socio-históricos de Foucault. Ello por cuanto terminan ofreciendo una imagen de la modernidad cuyo gris acerado y sin matices tiende a ocultar la existencia de espacios y tiempos socio-históricos diversos que le son contemporáneos, y donde una descripción hiper-funcionalista de la difusión bio-política impide dar cuenta tanto de los “diferenciales de modernidad” efectivamente existentes, como de la posibilidad de devenires históricos alternativos. Esto tal vez sea especialmente cierto para *Vigilar y Castigar*, donde la pasividad atribuida a los cuerpos, la ausencia de una teoría de la subjetivación, la igualación entre subjetivación y sujeción, junto con la total eficacia homogeneizante concedida a la acción de los dispositivos de poder, transforma la descripción y el análisis de la “sociedad carcelaria” en el encierro teórico (y político) del genealogista.

Bibliografía

Foucault, M. (2001). Defender la Sociedad. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1992) Nietzsche, la genealogía, la historia. ed. Pretextos, Valencia.

Foucault, M. (1989) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI Ed. Buenos Aires.

Foucault, M. (1987) Historia de la Sexualidad. Voluntad de Saber, Siglo XXI, México.

Nietzsche, F. (1997) La Genealogía de la Moral, Alianza Ed., Madrid.

Tarde, G. (2011) Creencias, Deseos, Sociedades, Cactus, Buenos Aires.

Tarde G. (2001) Les lois de l'imitation, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.